

鈴木大拙と心理学

著者	村本 詔司
雑誌名	神戸外大論叢
巻	54
号	6
ページ	23-37
発行年	2003-11-30
URL	http://id.nii.ac.jp/1085/00001065/



鈴木大拙と心理学

村 本 詔 司

あらためて言うまでもないが、鈴木大拙（1870—1966）は、その優れた英語力と長いアメリカ滞在の経験を駆使して禅仏教を西洋に紹介するうえでもっとも重要な役割を果たした。彼のアメリカでの活動についてはすでに花園大学国際禅学研究所報告書で紹介した。⁽¹⁾

彼の年譜を見て驚かされることだが、禅関係の彼の重要な仕事はほとんどすべて50歳代以降に書かれており、メキシコでの禅と精神分析に関するシンポジウムで講演したとき、彼はなんと、87歳であった！このことは、一方で、老いてますます盛んな鈴木の知性に対する驚嘆の念を私たちに呼び起こす。

しかし、他方で、わたしたちが普通鈴木について抱いているイメージと理解に何らかの偏りが無いだろうかという懸念をも生む。私たちがこれまで知ってきたのは、東洋的、否、日本的霊性のスポークスマンとして国際的に活躍する禅の権威、ユングの用語を用いれば、老賢者である。長幼の序が尊ばれていた一昔前であれば、なおさら、鈴木の仕事を公正に評価するということは容易ではなく、それが国際的評価を受けていわば逆輸入されるという形で、柳田聖山が言うところの「鈴木エピゴーネン」を産んできただけかもしれない。しかし、今必要なのはむしろ、若い時代をも含みこんでその全生涯を見晴るかすような展望、そしてそこを貫いている基本的テーマの発見ではなかろうか。本節はそれを心理学に対する鈴木に関心に見ようという試みである。

シンポジウムにおいて鈴木大拙は、もちろん禅の代表としての発言を求められている。だが、禅に対する彼の関心は、誤解を恐れずにあえて言うなら

ば、修業時代から晩年にいたるまで、ある意味で終始一貫して心理学的なものであったということをまず指摘しておきたい。

仏教の本領としての心理学

鈴木は『禅思想史研究第二』の序で50年前（1891年、21歳）を思い出している。当時彼は、鎌倉の円覚寺で坐禅を習い始め、今北洪川老師の『碧巖録』の提唱に出席していた。そこで公案や東土六祖の所説のことが問題になったときに次のような疑問がわいたとのことである。「如何にも一見かけ離れたと思われる言詮の下に、どんな経験があつて、それらが同一禅旨を伝えているのであろうか。」⁽²⁾ 批判的精神の旺盛な若き鈴木は、僧堂で語り継がれてきた言葉をそのまま受け取って信じることなく、その背景にあつてこれを生み出した経験に関心を払っていた。

晩年になつても、たとえば、1939年（69歳）に発表され、1955年（85歳）に改訂された『無心といふこと』においても、こう語っている。「何と云つても仏教の基礎は心理学にある、もとより世間でいう自然科学的心理学ではないが。一寸見ると、哲学のようにも、認識論のようにも、またいわゆる神学のようにも見えるかもしれぬが、仏教の本領は心理学にある、超絶的または形而上学的心理学とでもいうべきところにある。」⁽³⁾

言葉の背景にあつて言葉を支えている経験に対する鈴木の高い意味での、あるいは深い意味での心理学的関心は彼の生涯と仕事を貫いている。彼はいわゆる禅語に満足せず、その背後にある経験を禅語から読みとろうとするのである。言い換えれば、鈴木にとって禅のテキストは、歴代の禅師の体験を読み解くための資料として位置づけられ、その限りにおいて価値づけられていた。

鈴木大拙と心理学の関わりは、これまで禅学、仏教学、宗教哲学、心理学など、どの分野においても無視されてきたきらいがある。といつても、上の

言葉からも明らかなように、鈴木が既存の心理学に満足して、けっしてそれに頼って禅を理解しようとしていたのではない。彼が仏教の本領として見いだしたのはどのような心理学なのであろうか。

ウィリアム・ジェームズ

1893年にシカゴで開催された世界宗教議会で釈宗演の通訳を勤めて後のことだが、アメリカ滞在中、30歳の鈴木は、四高時代以来の友人である西田幾多郎から1902年10月27日付けの興味深い手紙をもらっている。その中で西田は、「お申し越しのゼームズ教授の The Varieties of Religious Experiences とか申す書物余程面白きものの由小生もどうか一読したき者に御座候」と書いている。同じ手紙で西田は、当時の西洋の倫理学があまりに知的に偏向し、「人心の深き soul-experience に着目する者一あるなし」と批判している。1906年7月12日付けの手紙では、「近来 W. James 氏などの pure experience の説は余程面白いと思う」と述べる。さらに、すでに帰国して学習院大学と東京帝国大学の講師になっていた鈴木へ1910年2月3日日付で宛てられた手紙では、ジェームズと禅の類似性に言及している。そして、その翌年に西田は、純粹経験を基本概念として『善の研究』を発表したのである。

なるほど、西田はジェームズの思想を独自の視点から発展させたのであり、両者のあいだには無視できない違いが存在する。⁽⁴⁾ それにもかかわらず、西田にウィリアム・ジェームズという、アメリカ最初の、そしておそらく最大の心理学者でもある哲学者の思想に興味を抱かせるうえで鈴木の果たした啓発的役割は無視できないであろう。

西田と鈴木は、(深い意味での) 経験から宗教の本質を理解しようとする姿勢を、晩年に至るまで分かちあっていたといえる。西田は最後の論文で死後出版された『場所的論理と宗教的世界観』において「宗教は心靈上の事実である」⁽⁵⁾ と述べ、鈴木は1944年(74歳)の時に「日本的靈性」⁽⁶⁾ を語った。彼

らは、いわば靈性 (spirituality) としての意味を持つ心理学を志向していたのだと言えよう。

鈴木に宛てられた西田の手紙から示唆されるように、鈴木も西田もジェイムズの心理学に馴染んでおり、特にジェイムズの『宗教経験の諸相』は宗教への理解を深めるうえでの重要な手がかりになっていたにちがいない。しかし、西田と同様に鈴木もまた、ジェイムズから出発しながら、ジェイムズが拒否した形而上学的な性格を心理学に持たせることで新しい心理学を期待していたのではなかろうか。

敦煌文書研究

ところで、20世紀のはじめに中国西域の敦煌の石窟から、初期禪宗史に貴重な光を投げかける膨大な仏教の古文書が発見され、その大部分はロンドンやパリに持ち去られて保管されることになった。鈴木に先立って、中国の胡適 (1891—1962) は1926年、中国哲学史を構想するうえで、敦煌文書の重要性に気づいてこれを研究し、1930年に『敦煌文書写本神会和尚遺集』としてその研究成果の一部を発表した。

その少し前に胡適は、鈴木が1927年 (57歳) に英語で発表した *Essays in Zen Buddhism* に対する批評を『ロンドン・タイムズ』に寄せ、その本が半ば伝道的、半ば学問的と評した。胡適から大英博物館にある初期禪宗史の資料への不注意を指摘された鈴木は敦煌文書の研究を始める。1934年 (64歳)、中国に行って胡適らと会い、はじめて中国仏教の実際と出会い⁽⁷⁾、敦煌本『二入四行論長卷子』に触れている。そして、初期禪宗史の資料をまとめて『少室逸書』 (私家本) として1935年に発表した。翌年には、ロンドンに行って、大英博物館でスタイン蒐集文書を調査し、これが、後に『禪思想史研究』第二 (1951年) として結実する。しかし、このあいだに太平洋戦争が起こり、禪思想史研究にとっても不幸な展開となった。つまり、柳田聖山が言うよう

に、中国仏教史、もしくは思想史のうちにダルマの言葉をおいてそこから禪を理解しようとする歴史的発想が貧困になったのである。⁽⁸⁾

『禪と念仏の心理学的基礎』

鈴木が1937年（67歳）に発表した「禪と念仏の心理学的基礎」は、先に触れた1927年の *Essays in Zen Buddhism* 第二巻で The Koan Exercise という標題で発表されたものを横川顕在正が邦訳し、著者自身が改訂したものである。その序文で鈴木が読者に、この著作を『少室逸書』とその解説と付録「達摩の禪法および思想」と併読することを求めていることは注目に値する。

鈴木の間意はその次のパラグラフを以下のように始めていることでさらに明確となる。「禪の論理的、哲学的研究につきては、既に多少か着手せられ居るやうであるが、その歴史的發達、心理的過程、宗教的意義については、未だ何等の發表を見ぬと思ふ。」⁽⁹⁾鈴木は、禪に対する心理学的、歴史的アプローチの必要性を主張し、さらには、歴史と心理学が不可分であることをも示唆しているのであろう。彼は、禪語録が禪の歴史だけでなく、禪者の体験的内実をも明らかにしてくれると期待していたのである。

鈴木は「禪と念仏の心理学的基礎」において明らかにジェイムズの宗教心理学を仏教に応用している。実際、そこで言及される唯一の心理学者はジェイムズであり、『宗教経験の諸相』でのジェイムズの主張とこの著作での鈴木の間主張に類似点を指摘することはそれほど困難ではない。

ジェイムズにとっても鈴木にとっても宗教の本質は、時代や伝統、言語に制約された經典、教義、哲学、制度、慣習などにではなく、人間としての普遍的な経験、特に神秘経験という意識の特殊な状態に求められねばならない。そのことは、本質においては宗教間（たとえば、キリスト教と仏教）あるいは同一宗教内部の宗派間（たとえば、カトリックとプロテスタント、禪と念仏）の違いは相対的なものだということを意味する。これは、先に触れたが、

鈴木禅学の神智学に対する親和性を裏付ける。鈴木にとって、宗教家の人生は回心あるいは悟りにおいて頂点に達し、逆に言えば、そのような決定的な体験のない宗教は宗教でないということである。

それゆえ、ジェイムズも鈴木も、宗教研究の目標を、宗教の本質をなす宗教体験を明らかにすることに置く。宗教体験は各宗教家が自らの人生の転換（回心、悟り）として経験したものであるが、本質的には意識の状態として理解されるべきものである。それゆえ、心理学的アプローチが求められる。そして、ジェイムズも鈴木も神秘的意識状態を記述する。ジェイムズが神秘的意識を言語化不能、真理の認識、暫時性、受動性の4点で特徴づけるように、鈴木は悟りを、非合理性、直覚的瞥見、権威性、肯定、彼岸意識、非人格調、高揚感、瞬間性の8点で特徴づける。

ジェイムズも鈴木も、宗教家の人生の頂点を宗教体験に認め、そこからその人の宗教を理解する。しかし、彼等の関心は回心や悟りという特殊な体験あるいは意識状態だけに限定されず、それに至る心理的プロセス（心理的先行条件）とそれ以後の人生にも広がってゆく。心理的先行条件として、ジェイムズが病める魂の癒しへの憧れ、引き裂かれた魂の統一への願いを挙げるように、鈴木は禅経験を決定する要因として、知的探求とその限界への到達、工夫三昧、師の導きを挙げる。しかし、興味深いことに、鈴木は禅経験への先行条件に、「普通に善良なる基督教徒を特徴づける何物」も認めていない。ジェイムズと鈴木はともに、無意識を認めることで、意識内容における周辺領域と中心領域の逆転のプロセスをダイナミックに理解する。

ジェイムズも鈴木も、意識の宗教体験の内実を表し、教えてくれる限りにおいて、宗教的テキストを重視する。しかし、宗教的テキストはしばしば肝心の体験について黙して語らない。その場合、心理学はテキストと体験のあいだの空隙を埋めてくれることが期待される。

心理学は個々の宗教家の人生だけでなく、それぞれの宗教あるいは宗派の歴史をも理解するパースペクティブを提供してくれる。この点はジェイムズ

よりも鈴木において顕著である。「禪と念仏の心理学的基礎」における鈴木
の基本的な問題意識は、公案を修行の要とする看話禪、そして、観想から称
名念仏へと移行してゆく浄土教、この二つが、中国仏教に登場し展開してゆ
く歴史的背景と、心理的内実における両者の交渉を明らかにすることにあっ
たからである。ユングにとってと同様に鈴木にとっても、歴史と心理学は切
り離せなかった。そして、鈴木は、禪宗史がこの2つの学問からの貢献なし
にはけっして展開しないと考えているようである。

鈴木は禪を心理学的に基礎づけようとはしたが、禪を心理学に還元するこ
とには反対し、伝法という歴史性も禪の根本要素として強調する。彼は、師
の指導がなければ、禪経験そのものが不可能であることを指摘してから次の
ように言う。「このことは、何故に師の印可証明が禪経験の正統性につきて
必要であり、又何故に禪の歴史が禪経験の正統的伝承に痛く重要性を認める
かを説明する。⁽¹⁰⁾」

禪体験と禅意識

1940年に発表された「盤珪の不生禪⁽¹¹⁾」は、「禪体験の研究序説」という副
題からも明らかなように、より方法論的、哲学的な省察の性格の強い著作で
ある。すでに「禪と念仏の心理学的基礎」においても用いられていた禪体験
と禅意識という概念は「盤珪の不生禪」では考察の主題へと高められる。

鈴木が禪を心理学的に基礎づけようとしたことは先に述べたが、彼は体験
だけでは禪は成り立たず、禪には冷暖自知以上のものがあるとする。といっ
ても、それは、西洋的な意味での論理以上のもの、否、論理の根源をなすも
のである。これを鈴木は禅意識と名付ける。仏教の伝統で、「根本的分別あ
るいは無分別の分別、無意識の意識」、すなわち、「般若の知恵」と言われて
きたものである。そして、禅体験とはこの根源底を把握することなのである。

禅体験が心理的だとすれば、禅意識は哲学的と言える。しかし、禅体験と

禅意識はどちらが他方よりも根源的ということではなく、双方助け合いながら働き、そうした働きが覚である。禅体験を伝えるものが禅的表詮であり、それは必ずしも言語的、文字的、概念的であるとは限らないが、究極的にはやはり言葉になることを求める。禅的表詮が表しているものを鈴木は禅的意味と呼び、それは禅的意識にほかならない。

体験とか表詮とかいった言葉を使っているのも、鈴木のは考え方は一見ディルタイらの解釈学や生の哲学に類似しているように見える。だが、少しでも比較し、検討しさえすれば、実際は非常にユニークなものであることがわかる。解釈学や生の哲学においては、体験は表現に対して原理的に優位にあり、発生的にもより根本的である。ところが、鈴木においては、禅表詮あるいは禅意識に禅体験と同等あるいはそれ以上の根源性さえ認められているからである。

鈴木のは立場は、体験への関心において心理学的であると同時に、論理への関心において哲学的でもあるが、そのどちらにも偏らない。論理か心理かではなく、どのような論理と心理かである。

通常論理と心理は分別に基づいているのに対して、禅における論理と心理は、無分別の分別であり、そこでは絶対に相容れないものがそのままに同一であり、そのままに相容れている。友人の西田が言うところの、絶対矛盾的自己同一である。そこでこそ、諸諍の心理が味わわれ、余裕が生まれ、逸脱の境涯が開かれる。

禅意識には思惟や反省があっても、それを自分の本質とせず、いつも生活と行為を省みている。禅意識はそれ自身の表詮を持っているので、哲学的な表詮から区別されねばならない。今日の心理学に馴染んでいる人々は、禅意識や禅的表詮についての鈴木の説とユングやコーフト、ウィニコットらの心理学の類似性に気づき、ある意味で前者が後者を先取りしていることに気づくであろう。

鈴木における無意識の概念

それならば、鈴木は、西洋の深層心理学が基本的に前提とする無意識 (the unconscious) をどのように考えていたのだろうか。すでに『禪と念仏の心理学的基礎』において、「無意識」という語は使わないにしても、悟りに至る段階を記述するうえで「最後の心的隆起が或る不知の領域から突出する」⁽¹²⁾、「理性によって感情を抑圧していたとはいえ、終始意識の奥深く秘められたる彼自身の潜在的不安の念」⁽¹³⁾などと述べている。これは、鈴木が深層心理学的な発想に一定程度馴染んでいることをうかがわせる。

意識と無意識についてのもっとも体系だった叙述は、『六祖壇経』を紹介した『無心についての禪の教え』⁽¹⁴⁾という1949年に出版された英文著作に見られる。そこには読者の理解を促進するために、体験の構造と意識と無意識の関係の構造をそれぞれ表したダイアグラムが3つも示されている。

最初のダイアグラムでは、4つの無意識が語られている。⁽¹⁵⁾ 無意識 A (the Unconscious A) は、自性 (Self-nature)、仏性 (Budda-nature)、(超越的な) 心 (Mind)、空 (sunyata)、真如 (tatatha) のことであり、すべて同義として扱われている。この無意識 A が自覚されると (知恵を意味する) 般若 (Prājña) に変容する。般若は無意識における意識の覚醒であり、無意識と意識の二つの方向に働く。無意識 B (the Unconscious B) は、般若の働きの方向としての無意識を指す。無意識へと働く場合が本来の般若で、意識へと働く場合が (経験上の) 心 (mind, the empirical mind)、分別心である。この心から、主客、内なる自己と外なる自己といった二元論的世界が起こる。それゆえ、心には般若心 (Prājña-mind) と分別心 (dualistic mind) の二面がある。般若心はこの世とも無意識ともつながっているのに対して、分別心はこの世だけにつながっている。

分別心と般若心は恵能においてそれぞれ念 (あるいは心) と無念 (あるいは無心) と呼ばれ、鈴木はこの無念や無心は無意識 C (the Unconscious C)

とし、分別心のうちの無意識面を無意識 D とする。無意識 A、無意識 B、無意識 C は超越的秩序に属し、同じ性質のものであるのに対して、無意識 D は経験的心理学が対象とする経験上の心に属する。

二つ目のダイアグラムの全体をなしている円筒は経験の構造を表している。⁽¹⁶⁾ 四つの面が認められ、上の三つの面は意識と無意識に分けられているのに対して、底面の自性にはその区分がない。すべては自性において般若が覚醒するところから出発する。般若無意識 (Prājña the Unconscious) は自性を指し、そこから無心性 (no-mind-ness) が生じる。般若意識 (Prājña the conscious) は統覚心 (the apperceiving mind) へと発展する。統覚心において自我の観念が形成される。自らが無心に支えられていることを忘れると、自我はエゴイズムを主張するようになる。

一番上の感覚 (drsta-sruta) と思考 (mata-jnata) の面での無意識には病的な状態があり、精神分析や分析心理学の無意識に対応する。般若に導かれなければ人は、この無意識の餌食になる。鈴木は、「精神分析の無意識は無心の問題を含むほどには深くなりえない。」と言う。3つ目のダイアグラムは、⁽¹⁷⁾ 2つ目のそれと同じ経験の事実を空間的観点から図示したものである。鈴木によれば、「父母未生以前」と言っても、自性を時間的に眺めるだけでは、禅の修行が時間的に最初の状態に戻ることを目指しているかのように誤解されがちとなる。しかし、禅の論理は時間的かつ空間的であり、そのことが表されねばならない。

3つのダイアグラムに表されている心についての鈴木なりの理解は以下のように特徴づけることができよう。(1)すべてがそこから展開する源泉としての自性を措定する点で(経験的・時間的な意味ではなく形状学的な意味で)発生論的であり、新プラトン主義の流出 (emanatio) の説やゲーテの原植物 (Urpflanze) の説などと共通すること。(2)しかし、自性の自覚としての般若においてはじめて意識と無意識の二面が現れ、力動的展開が始まり、それ以降のあらゆる心のレベルにおいては、西洋の深層心理学と同じく、意識

面と無意識面が認められること。しかし、西洋深層心理学と違い、対立、分別、二元論の以前あるいはその超越の次元（自性、仏性など）を主張している。ユングの言う自己は、対立しあうものの一致という点では鈴木 of 自性に関係するが、本質的に対立を含んでいる点では鈴木 of 般若に近いと言えよう。(3)自性との関わりにおいて意識よりも無意識に力点が置かれており、ユングと同じく無意識が基本的にポジティブで創造的なものとして理解されていること、(4)（精神分析、分析心理学などの深層心理学を含めて）経験的心理学は、もっとも表面的な心しか扱っていないこと。

無心

1939年（69歳）に出版された『無心といふこと』⁽¹⁸⁾は東本願寺でなされた講演に基づいている。時代的背景を考えれば、鈴木にその自覚がかりになくとも、かなり政治的な意味と効果をもって企画され、語られ、聞かれた可能性がある。今はそのことをさておいて、鈴木 of 心理学を紹介しつつけることにする。実際の著作には、例示のために歴代の禅師からの言葉が豊富に引用されているが、読者自身で参照されたい。

『無心といふこと』の第2講「無心の探究」で鈴木は3種類の無心を語る。⁽¹⁹⁾第1は、形而上学的あるいは心理学的な意味での無心で、そこから仏教が靈魂を否定する宗教だという非難が西洋からなされたりする。第2は倫理的な意味での無心で、我執や自我の独立性を否定せよ、という要請になる。第3が宗教的な意味での無心で、自分のはからいを捨てて絶対者に自分をゆだねることである。鈴木が特に関心を払うのは第3の無心である。

心理学との関連でもっとも興味深いのはその第6講「無心の体験」である。ここでも鈴木は次のように述べている。「心には色々の層があるが、自覚しているのは上層だけで、その下に何があるかは容易にはわからない。」ここまでは、深層心理学と同じ発想である。

しかし、おそらく深層心理学を含めての西洋の心理学を念頭においてのことであろうが、鈴木は宗教を科学から際だたせる。宗教は、科学の範囲外であり、「科学が心の最下層に手を届かせても、……届かせる方法は心の上層における諸々の減少を取り扱うのと同じ方法なのである。それゆえ、……何か別の方法がなくてはならぬ⁽¹⁹⁾」と述べている。

無心を説明するにあたって鈴木は唯識説を用いる。アラヤ識には自覚がないので手の着けようがないのに対して、マナ識には自覚性と無自覚性の両方がある。それゆえ、アラヤ識の本質はマナ識を通してつかむことができる。それが無心へのてがかりとなる。ところで、自覚と無自覚、有意識と無意識は同じものの裏表で相即する関係にあるので、自覚面が展開すれば無自覚面の展開も起こる。自覚面の展開は、分別を分別し批判することによってなされる。それをなさしめるのが般若の知恵なのである。般若の知恵はマナ識を通じて意識（manovijnana）に現れ、分別となる。意識の働きにも分別性と無分別性の両方があるので、転回の体験が起これば、般若が光り、分別我に無分別性があることが知られる。

鈴木はアラヤ識を総合的無意識とも呼ぶが、自覚面からそれに手を付けることは可能とする。しかし、鈴木はこの総合的無意識の底になお一条の光明を認める。そして、この光明さえとらえることができれば、アラヤ識の暗黒は大円鏡智に転じるというのである。この光明がどこから来てどこへ行くかという問いは鈴木にとっては宗教的には現実性を持たない。鈴木はむしろ、光明の中に入ってそれと一つになって働くことを勧め、それこそが無心の境地であり、無心の体得だ⁽²⁰⁾というのである。

東洋と西洋？

唯識は、迷いから悟りへの心の転換のメカニズムを説明する理論として仏教内部において古来より知られてきた。だが、鈴木は、彼が感じ取ってきた

ところの西洋的なものの見方との対比において唯識に依拠している。彼にとって西洋的なものの見方とは、分別の立場、対象論理であり、そこでは人は、自我の存在や働きを自明のものとして不問に付したままで、物事を対象として眺めている。鈴木の見るところでは、無意識を云々する心理学でさえ、この立場から免れていない。ただし、深層心理学についての鈴木を理解がどれだけ正しいかということはここでは問わないことにする。

これに対して、心理学に対する禅仏教からの鈴木ユニークな貢献は、意識と無意識のあいだに対立だけでなく同一性も認めたことであろう。意識と無意識は、般若心であれ、心理学が扱う経験上の心、分別心であれ、同じ心の裏表、二面として理解されている。

それゆえ、無意識は本来、対象としてよりもむしろ主体として経験される。無意識は、心のどこか奥底にあって意識化されるのを待っているのではなく、心のまさに表面としての意識が働いている真っ只中で働いているのである。分別の分別である。分別心は自らの無意識に気づいていないのに対して、般若心はそれに気づいている。人がはっとして、我に返るとき、人はまさに般若心の働きに気づいているのではなからうか。鈴木に特徴的なのは、唯識思想と般若思想を唯識思想によって分化させつつ、唯識思想を般若思想で深め、統一的にとらえたということであろう。

西洋深層心理学において鈴木と言う分別の分別、般若に当たるのは、無意識の意識化であろう。そこでは無意識は、単に比較的意識されないものとしてではなく、意識されるのを拒んでいるもの、意識されえないものとして理解されている。無意識は意識の程度の問題ではなく、意識とは質的に区別される心の構造の問題なのである。

だからこそ、患者が自発的に洞察を得ることもたまにはあるが、通常は分析家からの解釈という助けを必要とする。そして、無意識の意識化において意識は、連続的よりもむしろ非連続的に、いわば飛躍的に拡大し、深化するのである。しかし、おそらく、鈴木は、解釈にせよ、洞察にせよ、それはま

だ、無意識を対象と見立てて分別心が働いているだけであり、般若の働きではないと言うかもしれない。

分別と般若の関係の問題は、ユングと久松の対話において、苦悩の根本的除去の可能性に関する問いという形で焦点となった。二人の対話はすれ違いに終わったが、鈴木は、二人が出会うための仲介の労をとっただけでなく、二人の対話を思想的にさらに発展させ、深めるうえでも重要な役割を果たすように思われる。

般若思想の立場から鈴木は自らが代表する仏教の立場を深層心理学からだけでなく、キリスト教神秘主義からも区別する。彼は自分もかつて仏教を神秘主義として、そしてその体験を直観として理解したことを認める。だが、今はそのような仏教理解を退ける。彼が言うには、仏教の体験は、二つのものを建てたうえでそれらが一つになるということではなく、一（自性あるいは仏性）が一を見ることなのだから、直観や直覚という言葉で言い表すよりはむしろ、自覚として言い表すのが適当だ⁽²¹⁾というのである。

深層心理学の場合と同様に、キリスト教神秘主義の場合も、鈴木は具体的にそのテキストを挙げているわけではないので、それについての彼の理解がどれだけ正しいか、また、鈴木が言うように、本当に「無心の境涯が仏教独自のもので、ギリシャ思想やヘブライ思想を基調とする欧米の人達ではどうしても至り得ないところ」⁽²²⁾かどうかは問わないことにする。ただ、鈴木自身は当時の誰よりもコスモポリタンではあったにせよ、西洋文化に触れる機会の乏しい聴衆や読者にとっては国策を文化面から支持し、補強しているように聞こえたことであろう。

注

- (1) 村本詔司(1998)『研究報告第6冊 西洋と仏教の出会い心理学と禅』花園大学国際禅学研究所。
- (2) 『鈴木大拙全集第二巻 禅思想史研究』序。
- (3) 鈴木大拙「無心といふこと」『鈴木大拙全集第10巻』, 214頁。

- (4) 村本詔司「ウィリアム・ジェイムズの pure experience と西田幾多郎の純粹経験」、『人間学紀要』(上智大学人間学会), 第20号, 1990年。拙著『研究報告第六冊 西洋と仏教の出会い』花園大学国際禅学研究所, 1998年に収録。
- (5) 上田閑照編(1989)『自覚について他四篇 西田幾多郎哲学論集』岩波文庫, 299頁。
- (6) 鈴木大拙(1944/1972)『日本の靈性』岩波文庫,
- (7) 鈴木大拙(1934)「支那仏教印象記」森江書店。『鈴木大拙全集第四巻』。
- (8) 柳田聖山(1981/1998)『ダルマ』講談社学術文庫, 32頁。
- (9) 鈴木大拙(1937)「禅と念仏の心理学的基礎」『鈴木大拙全集第四巻』岩波書店,
- (10) 同書, 234頁。
- (11) 鈴木大拙『鈴木大拙全集第一巻 禅思想史研究第一 盤珪の不生禅』岩波書店。
- (12) 『鈴木大拙禅宗第四巻』, 224頁。
- (13) 同書, 226頁。
- (14) Daisetsu T. Suzuki (1949), *The Zen Doctrine of No-mind: The Significance of the Sutra of Hui-neng (Wei-Lang)*, London: Rider and Company, pp. 142-146.
- (15) Ibid., pp. 124-5.
- (16) Ibid., p. 143.
- (17) Ibid., p. 145.
- (18) 鈴木大拙(1939/1999)「無心といふこと」『鈴木大拙全集第七巻』岩波書店, 153—4頁。
- (19) 同書, 278—9頁。
- (20) 同書, 279—284頁。
- (21) 同書, 292—4頁。
- (22) 同書, 293頁。